宗教概念的剧场

——当下中国的“信仰问题”

[文章编号] 1001-5558(2011)04-0059-19

●王铭铭

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] E

应新加坡国立大学亚洲研究所之邀，来 Asia Trends 系列作讲座，我倍感荣幸。亚洲研究所给讲座圈了一个大范围，即“当代中国宗教”。能来新加坡这座“世界宗教的博物馆”中谈宗教问题，机会实在难得。不过，高兴之余，我也十分不安。我并非专业的宗教研究者，而只是作为人类学研究者涉及宗教，我是在并无信心的情况下斗胆接受邀请的。之所以如此，是因为我有两个考虑。首先，在研究中，我目睹或耳闻近期宗教在中国大陆的扩张，在中国东部和西部，对于与宗教相关的问题有所接触，我仍感到对之有所讨论是必要的。其次，信仰问题是当下中国涉及面最广、引起的议论最多的问题之一，不仅引起政府的重视，而且在人们的生活中，也影响甚广，牵涉到我们对过去、现在和未来的想象，无论是作为一个常人，还是作为一个学者，回避它，都是不现实的。

当下中国，宗教是纷繁复杂、问题丛生的现象，任何概括，都难以全面。为了不至于使讲座变成一个不恰当的概括的罗列，我说得具体一些，围绕自己在一次官办的“民间信仰工作座谈会”上的见闻，谈谈自己对于当代中国信仰问题的一己之见。

---

* 本文为 2011 年 4 月笔者应新加坡国立大学亚洲研究所之邀在 Asia Trends 系列讲座上作的题为《A Drama of the Concepts of Religion: Reflecting on Some of the Issues of “Faith” in Contemporary China》的学术演讲的内容。在写作本文的过程中，我得到了梁永佳、吴银玲的大力帮助。

有言道：过去国民党税多，共产党会多，现在共产党会多税也多。作为中国大陆“新传统”之特征之一的“会”，富有政治象征含义。毛泽东时代，“学习会”、“批斗会”，都起到某种符号政治效用。①我们这个年代，开会越来越务实了，但会议照样也有其形式与内涵，若以民族志方式描绘之，则饶有兴味。

我要描述的一次会，规模比较小，我是一个“参与观察者”。尽管我并没有坚持到开会结束，而是开了小差，但我想，在置身于其中之后，再假想回到其现场，兴许还会有所收获。

这场也许有别于其他会的会，汇集了一些有不同看法的参与人。他们之间展开互动，上演的，堪称“概念剧”。“概念剧”可谓是不同看法在座谈会这一特定时空场合的上演，与“剧场”之外的许多事有关系。“剧场”内外，观点相互关联和辉映，直接的，有牵涉到无神论下的政治实用主义及其导致的信仰危机问题的；间接的，有牵涉到所谓“民族宗教”和“宗教宽容”问题的。这些问题的出现，与一个致力于在帝国的废墟上创建国家的“后革命政权”之命运息息相关。

我不认为应把这些问题的出现简单归因于国家，作为现代性之重要局部的社会科学，不免对此也负有部分责任。对于国家、民族与宗教之间的关系，社会科学中除了有将非世俗的宗教排除出近代国族的主张之外，也还有将社会中对于种族、语言、文明等的“信仰”视作国族之“宗教”，且认定近代化与宗教的延续与改革有关的主张。②到底是“世俗化”的观点还是“神圣化”的观点更适合解释国族时代？在一个“圣俗不分”的文化中从事研究，我易于给予其一个“混合式”的解释。然而，我并不准备正面地参与这个问题的讨论，而只是想在此呈现作为“反思者”的自己与我的“被反思者”之间的差异与关联，并将社会科学的观念之争与“国家的焦虑”联系在一起。于是，在描述中，我穿插许多在会场中回想起的具体见闻，也穿插一些关于宗教的抽象思考。

要声明的是，我的陈述将难以避免地有碎片化的特点，若我的所见、所闻、所思的组合沦为“语无伦次”，则还望在座各位见谅。

场　景

去年 10 月底，国家宗教局有人来电，邀我去厦门参加一个会议。出乎我的意料，会议竟是“民间信仰工作座谈会”！

在华文学界，“民间信仰”，先是台湾人类学界同行参考“日据时期”日本民俗学家描述台湾汉人（华人）土俗宗教时用的概念提出的，它的意思，相当于 20 世纪 70 年代之后英文人类学论著中通行的 Chinese folk/popular religion（汉人或华人民间宗教）。这个概念，20 世纪 90

① Richard Madsen, *Morality and Power in a Chinese Village*, pp.130~152, Berkeley: University of California Press，1984.

② Peter van der Vear, “The moral state: Religion, nation, and empire in Victorian Britain and British India”，in *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*，edited by Peter van der Veer and Hartmut Lebmann, pp. 15~43, Princeton: Princeton University Press, 1999.

年代曾为中国民俗学与社会史的研究者零星借用。到 21 世纪开初，中国社会科学院世界宗教研究所的宗教学领军人物金泽教授借助人类学的有关论述，给它下了定义，认为它不同于五大宗教，是一种“原生性的宗教”。①不过，无论是“民间信仰”，还是“民间宗教”，此前都不在官方的“宗教清单”之内。长期以来，中国大陆官方不承认这是一种宗教，因之用“迷信”(superstition) 来概括它。宗教管理部门主要管辖其所承认的、被赋予“信仰自由”的五大宗教，即佛教、伊斯兰教、基督教、天主教、道教。这些宗教之外的巫术、邪教、迷信，都被视作“非宗教”。本来，用以形容“民间信仰”的“迷信”是个贬义词。我暗自想，这回召开这么个“民间信仰工作座谈会”，是否意味着中国的宗教政策要彻底改弦更张了呢？我本花了不少年头研究“民间宗教”，对于人类学中存在的这一宗教类别之政治命运，有过比较长期的关注。会议的主题令我好奇，我接受了邀请，如期于 11 月 3 日到厦门报到。

比起闽南的另外两座城市泉州和漳州，厦门远为年轻。明末之前，泉州和漳州为东南沿海的“上州”，它们加上浙江宁波，曾相继是东南沿海宏观区域的中心，②而厦门本属于泉州府同安县治下的一座岛屿小镇。明朝末年，因郑成功反清复明，厦门成为其军事重地，市镇体系得到扩大，但严格说来，厦门是鸦片战争之后才发达起来的。作为五口通商口岸之一，它在近代渐渐成为贸易重镇。1949 年之后，厦门在工业上的地位得到保持，20 世纪 80 年代成为经济特区。

对于中国宗教作了开创性历史民族志研究的高延 (J.J.M. de Groot)，曾于 19 世纪末 20 世纪初在厦门工作了八年。③一个世纪之后，一个研讨同一事项的会在这里召开，似乎也算是“有缘”。

“民间信仰工作座谈会”是个官办的会，所以会址设在厦门宾馆。对中国的情况稍有所知者应会知道，在一地的地名之后加上“宾馆”，这样的地方，大概都曾是官办的政府招待所。“招待所”这个概念很有意思，不是通常的“酒店” (hotels)，它有比较好的会议设备，以供干部开会，也有供来往干部住宿的房间，其大小和装饰，都严格按照干部的级别来设计，价格也是按照不同级别的干部所能报销的额度来规定。后来，政府对这些招待所式的宾馆进行了改造，使之商业化。现在，厦门宾馆是一家四星级的宾馆。由招待所改造而成的宾馆，对一般宾客，是以星级标准来收费的，而如今它们仍旧是官员开会场所，且被赋予了新的名号——国家定点会议宾馆。来厦门宾馆开会的官员和商人仍络绎不绝，我们不过是一批来开会的人，其他人还有很多。

厦门宾馆二楼有一间宽敞的会议室，名字叫作“广益厅”，是专门供机关人员开会的地方。我们的座谈会就在里头召开。

座谈会是 11 月 4 日早上开始的，没有什么开幕式，主持人是国家宗教局一个司长，但帮助她召集与会者的，是时任中国社会科学院世界宗教研究所副所长的金泽教授。如前所言，

---

① 金泽.民间信仰的聚散现象初探 [J] .西北民族研究，2002, (2) .

② G. William Skinner, “Presidential address: The structure of Chinese history”, *Journal of Asian Studies*, 44 (2) , pp 271~292, 1985.

③ Hartmut Walravens, *The Beaten Track of Science: The Life and Work of J.J.M de Groot*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.

金泽教授可谓是国内宗教学界赋予“民间信仰”宗教学地位的人物。作为负责、领导中国最高宗教研究机构的学者，他雄心勃勃，致力于推动更加开放的宗教政策的形成。他作为政府机构与学界之间的中间人，被主持人点名说了几句客气话，之后便成为一个善解人意的聆听者。而国家宗教局的副局长，则成为会议的主角，是官员与学者“汇报思想”时在场的国家所需要的符号。他具有一定的社会科学素养和为官之道，风度颇好。他是第一个发言的。他解释说，近期民间信仰在全国各地十分活跃，发展很快，政府感到有必要管理好它，发挥其有益之处，避免其混乱，希望学者建言献策，对于它到底包括什么，如何才能“管”好，畅所欲言。

地方官的观点

尽管是让大家畅所欲言，但会议组织人对发言次序进行过比较严谨的安排。首先，会议主持人礼貌地邀请来自福建省民族宗教厅及泉州、厦门、漳州的地方宗教管理部门的干部先发言。他们各自论述了民间信仰对于近年各地政府工作起到的积极作用，阐述了这一宗教类型为调动东南亚与大陆的经济关系、促进两岸关系的发展所作过的重要贡献。

妈祖对于两岸关系发展的新贡献，当然首当其冲地成为他们宣扬的“模范”，此外被提到的还有保生大帝等一些广泛散布于两岸及东南亚的地方神祇的名号。

在褒奖了民间信仰中的神灵的新好处之后，这些地方宗教管理干部却都接着强调，时下闽南各地民间信仰支系芜杂，一旦有活动，便易于出现“无组织无纪律”现象，政府难以管理。自 20 世纪 90 年代初期以来，地方政府强化了道教协会，借此统一组织管理“民间信仰庙宇”，但并不是所有的地方庙宇都服从管理。它们中不少积累了大量的财力和人力，这些都流动于政府的监控范围之外，给地方政府的管理出了不少难题。这些经历过许多麻烦的地方官，强烈呼吁国家宗教局作统一规定，加强“民间信仰的管理工作”。

一个附注——宗教与迷信的二分

这些地方官的言论，我听起来颇为耳熟。我上世纪 80 年代后期开始在闽南进行人类学调查，目睹过地方政府破除迷信的举动。在泉州，一年一度围绕着旧历七月，有三个月完整的“祀鬼”仪式。这个仪式极其隆重，有许多祭祀和宴会，有时会扰乱市场与治安。地方政府每年都要组织街道办、居委会等基层政权组织，到各家各户阻拦仪式的举行。不过，与此同时，地方政府对“迷信”的态度也已开始出现了一些重要变化。宣传上，政府依旧批判“迷信”，但具体施政时，地方政府则对“迷信”的一部分加以利用。

这一微妙的变化，有其背景。

直到 1949 年，所谓“迷信”在华南和华北都十分发达，且如对“华人宗教”有集中论述的法国社会学家、汉学家葛兰言（Marcel Granet）指出的，它到了帝制后期，已兼有儒释道“三

① Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, translated by Maurice Freedman, pp.144~147, Oxford: Blackwell, 1975.

教”的特征。在论述“三教”特征时，葛兰言对区域差异不予讨论，而事实上，“三教合一”在不同区域有不同的“合成形态”。

就我研究的泉州城乡地区的情况看，这种儒释道合一的仪式、象征与宇宙论体系，散布于民众的生活中，但它们也与道教和佛教的大庙及官方祭祀场所形成上下关系。而在华北，以我上世纪 90 年代中期两度访问过的河北赵县为例，“迷信”的上下层次性关系，则表现在地方庙宇会道门的上下关系上，①这一关系，现在仍隐约存在于村社庙宇之间。有一种诵经团体，它们被称为“香会”，是把不同村社“串通”起来的关系体。

“华人宗教”的南北格局在 1949 年之后发生了一个重大变化。新中国政权成立前，一些主要教派领袖随国民党去了台湾，②剩下的遭到了政府的严厉打击。我们今日可以看到的那些“香会”，大抵可以说是“迷信”与会道门关系悄然恢复的表现。而华南地区“三教合一”的“迷信”，因相对缺少会道门的特征，没有遭到重点打击。尽管这个地区的“迷信活动”，也与所有其他旧事物一道，经受政治和意识形态压力，受到严重破坏，但作为其上层的一些寺庙（尤其是佛教寺院和古代帝国建立的文庙等），则作为文物部分地得到保护。

“迷信”的“死灰复燃”，在南方出现得早一些。这一方面是民间因素使然，另一方面，则与地方政府宗教和文化政策的微妙变化有关。

闽南地区可谓是这些微妙变化的策源地之一。在这个地区，所谓“迷信”得到广大信众的参与，是地方社会自我组织的体系和闽南区域体系（包括其台湾及东南亚的区域关系）的文化纽带。虽然毛泽东时代无人敢于承认这一“区域事实”，但是 20 世纪 80 年代以来，一些倾向于所谓“传统文化”的地方干部开始悄然进行他们的“改革”。闽南的地方政府在上级的默许下，开始了“文化搭台，经济唱戏”的工作。其中的“文化”固然有今日被官方称为“非物质文化遗产”的地方戏曲、音乐等，上世纪 50 年代也早已经受“戏曲改革运动”的改造，但到了邓小平时代，则重新回归到了它们的旧状态中，成为地方“迷信活动”如庙宇庆典、家族仪式的组成部分。“迷信”这种血缘和地缘之“纽带”的文化形态，在民间，被视作家庭与地方福祉的源泉，它糅合了多种神祇体系。这些神祇体系，也作为移民的护佑者远播海外。所谓“文化搭台，经济唱戏”，便是利用“迷信”的纽带，促成两岸三地及东南亚的“同胞”的“回归”。

官员并非追求逻辑连贯性的知识分子，他们更爱运用实际的“二分法”。他们对于“迷信”既肯定，又否定，自诩为“辩证论者”。为了重构地方与其海外关系之间的历史纽带，他们积极利用“迷信”，但他们的作为也导致了意料之外的后果——不少地方的普通百姓以政府的号召为幌子，组织一些跟号召无关以至矛盾的活动。如何对待这些活动？20 世纪 80 年代以来，闽南的地方官并未有足以服众的明确答案。把“迷信”区分为有益的“地方传统文化”与无益的“迷信”，在概念上不能完全割断二者之间的关系；而若是放弃“二分法”，接受现实，承认“迷信”的好处，则违反“国法”。

---

① 会道门在明代产生，在华北和江南地区尤为兴盛，清末民初经历过一些重要变化。到民国，这些团体与政府有着复杂的关系，到 1949 年，它们基本衰亡。见邵雍.中国会道门[M].上海：上海人民出版社，1997.

② 我 1995 年在台北县调查时，见识了他们在台岛的新发展。

领导的位子

“民间信仰工作座谈会”上演着一出不同级别的官僚上下互动的戏剧。

座谈会的会议室空间有序地得到安排：国家宗教局负责人端坐于会场中央，面南，其左右，依级别高低排列着一群来自北京和福建地方的属下；而我们一群来自中国社会科学院、北京大学、中央民族大学、厦门大学、中山大学等科研教学机构的教授们，或坐南向北，或被安置于由会议桌构成的方形圈子的东西两侧。

被安排坐在干部那排的地方官员讲话时，面对的是我们这一排学者，可他们更急切想面对的，是端坐于他们那排正中的领导。他们因而需要费力地向左或向右扭动脖子，以不自然的身体姿态汇报工作，呼吁上级加强“民间信仰管理”。

可以想见，地方官的心境有复杂性。他们一方面想为自己从上世纪 80 年代开始的新宗教政策实验寻找上级的表扬，一方面却又担心这些实验带来的问题太多，吃力不讨好。一个事实是，这些实验在可能隐藏着需要继续解决的问题之外，已成为地方政府宗教管理部门的利益来源，假如上级应允加强管理，那么，地方宗教管理部门将会得到更多的行政资源来扩大自己的领地。

兴许是因为特别了解官场运作的逻辑，坐在会议室正中的国家宗教局领导对其属下的呼声不加回应，而保持其礼貌的微笑。

这个副局长姓张，有一张谦和的面孔。为了不正面回应下级的呼声，他微笑着把讨论主题引向了“学术”，他说：“我们现在特别关心‘民间信仰’到底该怎么定义……”

另一个附注——国家的焦虑

此时，坐在我身边的一个知情的中国社会科学院同行对我耳语：近期国家宗教局正在筹划承认“第六个宗教”（应说明，中国境内的俄罗斯族信奉东正教，故“第六个宗教”实已有之）——“民间信仰”，它不拟明说“第六个宗教”，却焦急地期待管好它，于是，领导面对一些难题。例如，若是把民间信仰当作宗教，则恐有违建国之初官定的“五大宗教”之说，而同样有问题的是，若是不给它“正名”，则政府要对之施加管理，既师出无名，又难以配置和调动相关的行政资源。显而易见，就中国大陆的体制来看，也只有当国家宗教局设立一个司级机构来专门管理民间信仰时，许多事情才能理顺。

这“第六个宗教”的说法，让我想起了不少事。

一些年前，某个被视作邪教的教派遭到处理。之后不久，我访问闽南地区，见到一些地方宗教管理干部，其中有个人告诉我，上级硬性安排打击邪教，但他们在当地实在找不到明显的邪教痕迹，于是就动员一些人拆掉一些小土地庙，以应付上级。这个干部还解释说，闽南地区为什么信邪教的不多？那时因为迷信很发达，所以迷信对政府兴许还是一件好事呢。他说：“百姓有了‘迷信’，就不会随便去信什么‘邪教’。”

另一件事，跟这件事有点差别，但大致相同。也是在一些年前，莆田湄洲妈祖庙经文化部的帮助，进入世界文化遗产名录。此后，我访问泉州，当地好些年前就在申请“世界文化遗

产”，名目是“海上丝绸之路沿线文物”，但没有得到批准。出乎他们意料，此前并不被他们视作遗产申请竞赛中的劲敌的湄洲妈祖庙，却一下子成了世界文化遗产。这使不少泉州的地方精英想不通，他们说，其实湄洲妈祖庙还不如泉州天后宫古老，且后者是皇帝敕封的，更有文物价值。这些地方精英还说，湄洲妈祖庙成为世界文化遗产，是政策使然，这是因为过去的二三十年来，来自台湾各地妈祖庙、到湄洲进香的团队太多了，对于两岸交流，这个妈祖或天后娘娘起的作用，比统一战线工作的作用大得多。不少对迷信有同情之心的官员于是也扬言，迷信是好东西。

“民间信仰”概念对“迷信”概念的替代，本质上是换汤不换药，但“民间信仰”概念的出台，可能预示着宗教政策的重大转变。“迷信”或“民间信仰”对阻碍邪教的蔓延、对统一战线工作的帮助表明，它潜藏着促进和谐社会建设和和平统一事业的力量，这些潜在的力量，显然是国家考虑承认“第六种宗教”的原因之一。然而，这显然并非全部原因。

在闽南这个“民间信仰”盛行的地区管理宗教，地方干部对于“信仰危机”不会有太多感受，而来自北京的干部们，却有另一番心绪。过去一二年来，国家耗费大量人力和财力举办社会科学骨干培训班，召集高等院校和研究机构的社会科学研究者前去受训。这些培训班邀请一些在党内理论界有建树的学者讲演，内容牵涉到内政、外交各方面，重点课程中还包括了宗教理论。这些培训班之所以开设宗教理论课程，据说乃因中央领导近期意识到，中国社会出现了严重的“信仰危机”。何为“信仰危机”？它的意思大致是说，在经济物质主义的大潮下，现在年轻一代已不再有任何信仰了。如一个上过培训班的同事转述的，一位讲师说：“在毛泽东时代，我们至少有共产主义理想作为信仰，即使没有，不少人也信仰毛泽东，对他有个人迷信。而现如今，情况则完全不同，我们的历史唯物主义替代了宗教。改革开放后，人们对于物质生活的要求越来越高，越来越有世俗主义的倾向，与此同时，信仰各种宗教的人数越来越多，以前有邪教，现在基督教发展得太快，淡化了我们提倡的主体意识形态、主体信仰。”我同事转述的这段话很简短，但内涵很丰富。从信仰共产主义、崇拜毛泽东，到什么都不崇拜，从邪教到基督教，这些历程让有心之人想很多。就华北的情况看，自 1949 年以来，散布于村落间的小庙与会道门的联系被割断了，但代之而起的是“基督教进村”。有一次，我乘车从山西大同回北京。进入河北境内，我惊讶地发现，一路上的村庄，都以教堂为标志。这些基督教堂，俨然成为了华北乡村的村庙了。据我过去的一个博士生的调查，在北京城乡地区出现的基督教会组织，不少是有别于新中国成立时确认的那些“三自教会”的，它们作为家庭教会生存着。受当地本有的“民间信仰”影响，这些教会的信徒以“民间信仰”的态度对待上帝，相信他老人家是一个能带来奇迹的神灵。①

所谓“信仰危机”，时下的官方理解包含两方面内容：一方面，它是指所谓“主体意识形态”、“主体理论”的失效；另一方面，它是指对于“主体意识形态”、“主体理论”有挑战的“宗教”四处曼延。

为了处理这两方面的问题，最近一些年我们看到了国家的若干举动，其中，比较显眼者，如杨美惠（Mayfair Yang）所指出的，是 2002 年以来为了建设“和谐社会”而试图化儒家为国

① Qi Liu, “A close look into an immigrant workers’ church in Beijing”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Volume 12, Issue 4, pages 91~98, 2009.

家信仰。①而过去几年来，国家的视野则已超出了儒家的范围，而对包括各类经史传统在内的国学加以重新提倡。从一个角度看，兴起于晚清民初的国学经再创造，似乎可以起一石二鸟的作用，既可填补信仰的空白，又可将中国剧增的教徒分流一部分到中国既有的精神世界中。

“民间信仰”是否也含有国学的成分？是否也可能起到以上的一石二鸟的作用？

无论官方如何看问题，我们与会的学者所扮演的角色，都不过是政策的“论证者”，且作为论证者，我们的角色全然不同于西方的同类学者，他们多数对政策挑刺，以此为政策制订者纠错，提供更多的可替代性模式，而我们则被期待多说政策的好话。对这一事实，我深感厌恶。不过，我自认为对事实有知，且欲保持一种有话必说的作风，于是首先举手发言。我说：“现在的问题不是具体做哪些工作，而是要在观念形态上重新定位我们对于‘民间信仰’的认识。”

我的意思是说，倘若国家真的要承认“民间信仰”的正面价值，并将之合法化，那么首先要做的工作，便是对迷信、宗教、科学概念的反思性研究给予支持，这样的研究有助于使这些僵化的概念松动起来，有助于克服那种以“迷信”这个贬义词来形容“人民的宗教”的吊诡。

在座官员对我的论点显然不好评论，他们投以不解的眼光。而我从他们不解的眼光中，也看到了一点明确的信息：这些干部们并不想真的清理有关“宗教”的概念，他们只不过是“想做事”，想在不触及任何“大问题”的情况下做事。

“大问题”是，国家对待宗教的态度一向有两面性。《中华人民共和国刑法》1979 年 7 月 1 日在第五届全国人民代表大会第二次会议上通过，1997 年 3 月 14 日第八届全国人民代表大会第五次会议修订，1997 年 3 月 14 日中华人民共和国主席令第八十三号公布，自 1997 年 10 月 1 日起施行。该法有保护公民宗教信仰自由的规定，这一规定十分明确，且对国家工作人员有约束，该法第二百五十一条曰：“国家机关工作人员非法剥夺公民的宗教信仰自由和侵犯少数民族风俗习惯，情节严重的，处二年以下有期徒刑或者拘役。”然而，如大家所知，《刑法》第三百条，又表露出国家对“迷信”的敌视，该条曰：“组织和利用会道门、邪教组织或者利用迷信破坏国家法律、行政法规实施的，处三年以上七年以下有期徒刑；情节特别严重的，处七年以上有期徒刑。”在中央及各地的有关法规中，我们可以看到这样的字眼：迷信活动不受国家法律保护。自 1999 年至 2011 年，我国先后共通过八项有关《刑法》修正案，均未对这两条法律条文作过修改

国家宗教局有建议修订法律条文的权力，却无权修改这些条文。要在这两条条文未修改之前“做事”，其领导与工作人员要学会低调。如我所知，虽则这个国家机关的领导对于放弃“迷信”一词的建议不置可否，但自 2009 年开始，他们已默许个别地方开始悄然对“民间信仰”加以合法化。一个这样的事例是，《湖南省民间信仰活动场所登记管理办法》颁布于 2009 年 8 月 20 日，据称是根据国务院《宗教事务条例》、《湖南省宗教事务条例》的有关老规定制订的，但事实上有重要的新内涵。该规定对于一些与巫术相关的信仰活动，如驱鬼、妖言惑

① Mayfair Yang, “Introduction”, to her edited *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, p.28, Berkeley: University of California Press, 2008.

众、跳神等仍旧禁止，却允许群众照风俗、习惯在依法登记的民间信仰活动场所进行民间信仰活动。①

这件事非同小可。湖南省对民间信仰活动的这一规定，没有谈到要放弃“迷信”，明显抄录了国家关于“宗教”的规定，将之套在民间信仰活动上，承认其可有依法登记的活动场所。此前，官方对“宗教”与“迷信”作了清晰的区分，宣称宗教才有明确的组织形式和活动场所，而“迷信”是“旧社会遗留下来的一种陋习”，一般是由神汉、神婆等迷信职业者主持的算命、看风水、求签卜卦等活动组成，无正式组织形式、仪规、戒律、经典。

我充分理解宗教管理干部的话语难度，但我不能理解他们缘何不敢放弃既有概念。难道是因为他们以为“迷信”这个概念是其所归属的政党的创造，因之，放弃它等同于放弃原则吗？假如他们真有这样的想法，那我便要指出，这完全不必要。

“迷信”这个词，并非中国共产党首创，若要找它的“始作俑者”，那应到古代欧洲去。“迷信”概念的历史与欧洲文明史一样悠久。据说，公元前 1 世纪，这个词就已存在于欧亚大陆的西部，用以形容脑子糊涂的“野蛮人”，意思常跟“他者”（alterity）相混。在教权支配的时代，欧洲的“文明人”曾用它来形容异教，到了近代，在启蒙运动中被哲人们用来形容知识进化的一个低级阶段。在我从事的人类学中，19 世纪西方学者们对于这个词作了系统论述，弗雷泽（James Frazer）之类的古典人类学家采取“知识论”（intellectualism）对人类进化史加以论述，认为人的进化本质为巫术迷信向宗教、宗教向科学的“三级跳”。②就中国范围而论，“迷信”这个词的翻译和引进，也并非是共产党人所为。如杜赞奇（Prasenjit Duara）指出的，为了将臣民改造为国民，1900 年到 1920 年之间，一批不同政见和党派的精英早已致力于“破除迷信”的运动。③有关于此，我可补充一个地方性的事例。1908 年，泉州曾有一个末代进士吴增发表《泉俗激刺篇》。吴增为清末进士，但青年时代在南洋游历，在殖民地接触到了现代文化。在该著中，他批判了泉州的古代封建文化，尤其是鞭挞了后来所谓之“迷信”。他并不了解“迷信”这个词，但他用了宋明理学家曾用的“淫祠”。吴增的文化批判，代表从古代士大夫破除“淫祠”到现代精英破除迷信的过渡。④“淫祠”与“迷信”所指相同，但两者的意涵也有些不同。“淫”大抵与“乱”是一样的，是形容社会状态的，而“迷”则是知识论上的概念，指逻辑混乱、非理性，或脑子不清。历史的“进步”似乎是必然的，吴增的文化批判，到 20 世纪 20 年代至 30 年代成为政治运动，其间，泉州有过三次破除迷信运动：第一次是由一个华侨建立的学校的学生进行的，第二次则是北伐军进行的，第三次发生于抗战期间，是政府组织的。三次运动，重点都在捣毁一些富有迷信色彩的王爷庙，目的相继为宣扬新文化、破除不正确的信仰、增

① 陈进国.传统复兴与信仰自觉 ——中国民间信仰的新世纪观察 [A].金泽,邱永辉主编.中国宗教报告，2010 [C].北京：社会科学文献出版社，2010.152~189.

② George Stocking jr., *After Tylor: British Social Anthropology*, 1888~1951, pp.126~150, Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

③ Prasenji Duara, Recuing *History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, pp.85~114, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

④ 吴增.泉俗激刺篇 [A].泉州旧风俗资料汇编 [C].泉州：泉州市民政局、泉州志编委会办公室，1985.97~127.

强民众一致对外的决心。①

对于“迷信”概念，中国共产党的理论家们若说有什么增添，那么，这一增添主要是在社会阶段论方面。在20世纪90年代之前，官方文书里时常在“迷信”前面加上“封建”两字。“封建”的本意很复杂，即使是在民国期间，对它的解释也很多样，有不少学者将之与周代的封建等同起来，也有不少学者赋予马克思式的解释。而1949年之后的“封建”，则与斯大林版本的历史唯物主义所指的社会形态史的一个特殊阶段一样，指处在奴隶制之后、资本主义之前的那个阶段。②

到底是帝制末期或后帝制时代的现代精英，还是当政的中国共产党，该为“迷信”这个词的引进和再创造负责？无论答案为何，我都主张放弃它。我认为，一方面，这个词带有深刻的文化偏见，且是针对“自己文化”而言的偏见，是一种“跟自己过不去”的偏见，不利于一个“为人民服务”的政权的自我形象维护；另一方面，这个词所指的那套“宗教体系”，具有不少正面的社会内涵。

自圆其说的学者

在场的官员和学者，大多不反对我的以上看法。然而，当我接着质疑“民间信仰”这个概念时，情况就有所不同了。

“民间信仰”是不是替代“迷信”的一个合适的概念？我的回答是否定的。的确，这个词比“迷信”中性些，但它也出自19世纪的人类学和民俗学，当时，两个概念交叉应用，一表一里。所谓“民间信仰”，虽是台湾人类学家从日本民族学中借用的词，但它本是西文的folk beliefs。“民间信仰”是对事项的描述，而“迷信”，则是学者对于这些“信仰”的实质和价值的（负面）判断。从一个角度看，“民间信仰”概念的提出是换汤不换药。

另外，“民间信仰”这个词还有一个让我担心的问题，这就是：本来被它指代的那些事项不见得都与信仰有关，而更主要的可能是一些社会活动，这些活动固然是围绕某种神祇体系或超人的宇宙力量体系展开的，但它们不单纯是信仰的表达。

再者，假如国家宗教局真的要设立一个管理民间信仰的部门，那么也不名正言顺。说自己是管某种“信仰”的，那至少不现实。

无论是“迷信”，还是“信仰”，都指代巫术——宗教——科学这一系列的“精神进步史”的最落后阶段。新兴的中国政权不是这两个词的原创者，但它们含有的历史图景，恰好符合“社会主义改造”的目的，于是，长期得到致力于推进“社会进步事业”的政府的关注。与中国在革命中保守“西学经典概念”之同时，20世纪以来，在西方，人类学发生着巨大转变。人类学家彻底放弃了“迷信”、“信仰”这两个词，不再相信其所指代的事物与宗教之间有什么明确界

① Mingming Wang, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Historical Anthropology*, pp.263~264, Walnut Creek: LeftCoast, 2009.

② 关于“封建”的污名化，近期中国学界有不少讨论。这些讨论替我们指出，对这个概念的理解曾混乱到了荒唐的地步。关于这些讨论，参见黄敏兰.中国人误解和滥用“封建”的根源[J].探索与争鸣，2011,(1):30~33.

线。为了平等对待所有相类的现象，他们把“迷信”、“信仰”所指称的那些象征、观念、实践都当作“宗教”。“民间宗教”这个概念，跟人类学自身的这个转变有关。从19世纪末到20世纪30年代，社会学家和民族学家，曾用the Religion of the Chinese People或the Religion of China①来形容我们今日所谓的“民间宗教”，他们开启了用“宗教”一词来替代“迷信”一词的风气。但严格说来，“汉人民间宗教”概念是在20世纪60年代至80年代英美人类学中出现的，它所指的，又是社会学家杨庆堃先生所说的“弥散式的宗教”（diffused religion）。②

作了以上的陈述之后，我接着问：“民间宗教”是不是一个更好的词？其实，出于后面要解释的原因，我本也不喜欢“民间宗教”这个词，但鉴于“宗教”这个词能更好地反映流播于民间的“宗教形态”，尤其能包括其神祇、仪式及观念体系，且充分承认其与其他宗教的对等性，我认为它暂时还是更妥当。尤其国家宗教局想设立一个管理“第六个宗教”的司，“民间宗教管理司”总要比“民间信仰管理司”好听些，因为如前所说，信仰不好管理。然而，我也深知，提出这么个问题等同于给自己带来一些质疑。对我的问题，领导们依然不予回答，而与我坐在同一排的宗教学家和民俗学家们就骚动了起来。

致力于“中国民间宗教史”研究的马西沙教授，针对我的问题作了漫长的回应。

马教授曾与韩秉方教授合著一部1453页的《中国民间宗教史》③，对中国各地区历代的民间宗教加以研究。在该书的序言中，他说了一句特别重要的话：“中国不但有一部道教史、佛教史，还有一部变化莫测、扑朔迷离、盘根错节、源远流长的民间宗教发展史。”④我早已知道，这位著名的宗教史研究家用“民间宗教”这个词来形容国外学者所谓的“教派组织”（sectarian cult organizations）、“秘密社会”（secret societies）之类的宗教性团体。⑤我猜想，当局接受“民间信仰”这个词，有这位富有名望的学者的因素。

我不认为中国学者用社会科学概念一定要完全跟国外一样，但马教授用“民间宗教”来指“教派组织”、“秘密社会”之后，我这个本研究民间宗教的人，在国内难以再沿用这个西学的词，它若是被官方接受，则“民间信仰”永无被替换为“民间宗教”之可能。而马教授自有他的理论。我不能完整重述他的回应，概括地说，他的意思大致是：“民间宗教”与“民间信仰”之间的区别，主要在于前者有正式组织形式、仪规、戒律、经典，而后者在这些方面并不完备。

我一向敬仰马教授，但对于他的区分，我还是不敢苟同。我想，如此区分宗教与信仰，无异于重新确认国家法律中对宗教与迷信的区分。

我还没有来得及回应，一位鲜明地支持马教授的民俗学家叶涛教授举手发言。他说，在我的观点（其实我并没有主张简单采用“民间宗教”概念）和马教授的观点之间，他选择了后

---

① Maurice Freedman, “On the Sociological Study of Chinese Religion”, in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 19~34, Stanford: Stanford University Press, 1974.

② C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley: University of California Press, Berkeley, 1961.

③ 马西沙,韩秉方.中国民间宗教史[M].上海：上海人民出版社，1992.

④ 同上，3页。

⑤ 如，David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

者。对于他的发言，我并不惊讶。在此次会议之前一个月，我也在北京召集过一次关于“民俗与宗教”的讨论会，叶教授当时已解释了他倾向于用“民间信仰”概念的原因。在那次会上，他还带来一本他和周少明新近主编的书，书名为《民间信仰与区域社会：中国民间信仰研究论文选》，收录了20世纪90年代中期以来大陆学界发表的有关“民间信仰”的论文，也收录了与这些论文有关的两三篇台湾学者的早期论文。①他明了，自己所谓的“民间信仰”，在概念上并不清晰，也不具有学理的充分合理性，因为，“信仰”可以代指那些丰富的民间社会活动，却显然无法显示这些活动的本质内涵。然而，因致力于复兴民俗学，他对于19世纪的“民间信仰”一词显然珍爱有加。对他而言，约定俗成才是重要的，而约定俗成就是指“人们多数都接受了”。现在他重申，他支持马教授关于宗教与信仰之间差异的论述，认为“民间信仰”的确比宗教缺乏组织、仪轨、戒律、经典，弥散于民俗中。

再一个附注——葛兰言与华人“公民宗教”传统

正当我准备争论下去之时，国家宗教局的领导发话了。他说，他更想了解一些“民间信仰”的具体内涵，也更想知道到底“民间信仰”会不会随着现代化和都市化而渐渐消失。

他提出这两个问题可以这么理解：作为一位专管宗教事务的领导，他正承担着全面考察“民间信仰”的当下状况的使命。另外，在理论上，他也承担着解释缘何经历现代化和都市化，这些马克思列宁主义理论认定要渐次退出历史舞台的观念形态仍持续地存在于我们的社会中的责任。

会议的与会学者来自三个学科——宗教学、民俗学和人类学。我们关于概念的争论进行了半个上午，在座谈会剩下的时间，学者们都转入了对不同地方的地方性知识的轮番介绍。根据在不同地方的田野调查之所见所闻，学者们强调，时下“民间信仰”出现了复兴的状况，并没有随着现代化而消失。而关于“民间信仰”的总特征，他们似乎形成了一致的意见，即：这是一种“地方性”的“信仰形态”，是乡土社会的基本特质。他们并没有那么不顾事实地认为，这一乡土社会的基本特质会随着现代化和都市化而消失，他们反复强调了这一特质的继续存在和“复兴”，同时始终坚持认为，“民间信仰”是乡土性的，是乡村地方社会的凝聚力。

我成为听众，我想从中了解我该了解的，包括学界如何看待“民间信仰”、“民间宗教”、“宗教”这些概念，可同行们发言中的“经验事实大爆炸”让我觉得有些烦躁。我不是不喜欢经验事实，但在一场政策咨询会上反复陈述它们，无异于灭杀知识分子的表达机会，无异于把好端端的思想者降低为经验事实的操作机器。

在沉默无语中，我的心思飞到了时间和空间的远处，在那个远处，我构思着另外一番论述。而尽管是在远处，尽管是另一番论述，但我自信与我们时代的问题更贴近。

回到上面说的问题。其实，即使人类学家所谓的“民间宗教”，也不见得全然与“官方”无关，全然与那些“制度化的宗教”割裂。20世纪90年代，我曾在中国社会科学院主办的《世界宗教研究》杂志上发表过一篇题为《中国民间宗教：国外人类学研究概述》的论文。②该文提

① 叶涛,周少明主编.民间信仰与区域社会：中国民间信仰研究论文选[M].桂林：广西师范大学出版社,2010.

② 王铭铭.中国民间宗教：国外人类学研究概述[J].世界宗教研究,1996,(2).

到，20 世纪 70 年代中期之后的一段时期里，一批学者围绕着“乡民宗教”、“民间宗教”展开了热烈讨论，他们的观点有分歧，有的认为存在一个一体的“中国人的宗教”，有的认为“乡民宗教”、“民间宗教”虽与帝国的科层制有密切关系，甚至可谓是后者的“隐喻”，但共享着研究“华人宗教”的上下关系。稍晚，诸如太史文（Steven Teiser）对中世纪佛教与汉人“土著宗教”之间关系的研究（1988）及丁荷生（Kenneth Dean）对道教与“民间祀神”之间关系的研究（1993），则表明，“民间宗教”未曾脱离于“制度化宗教”而独存。假如“民间宗教”确如这些学者们所说的，含有“帝国的隐喻”①或“制度化宗教的规定”的话，那么，我们称之为“民间”的宗教，便显然不妥。

是什么导致我们在意识到“民间”并不独存的情况下难以割舍“民间”这个词？我以为，这首先与中国从帝制转变为“共和”的历程有关。

这并不难理解。倘若“民间宗教”可谓是“帝国的隐喻”，那么，这个“隐喻”，绝非是对于 1911 年之后的两个“共和制”政权的“扭曲的反映”，而是对于之前的“朝代”的回声。当下的所谓“民间信仰”，实际包含着某种神话式的“永恒的回归”，是“宗教人”对于昔日的 “幻想”。另外，假如时间可以往前推移到“帝制晚期”，那么，我们在“时间的旅行”中必定能目睹到“民间宗教”与“官方祭祀”的密切关系。那时，不存在反对祭祀和“信仰”的朝廷，朝廷举行的祭祀活动，带有高度的“宗教色彩”，且时常被“民间”模仿。这意味着，“共和”之前的国家与民间至少共享着非世俗主义、非无神论的意识形态。这种情况到了主张理性、科学的时代产生了剧变。只有此时，“民间信仰”这个意象才可能存在。

我作了一段时间的“民间宗教”研究，我对它的印象与葛兰言 20 世纪初在华看到的情状大致相同。在我所研究的地方，人们的家族祭祀活动，带有浓厚的儒教色彩，庙宇节庆多为道士安排和表演，丧礼多包含佛教的超度。会间，我打开电脑里的一部葛兰言《中国人的宗教》的译稿，这是我的一位研究生吴银玲耗费一年时间翻译出来的稿件，我们计划于今年年内出版。我翻到译稿的最后一章，再次惊叹其标题之精到：“近代中国的宗教情绪”。无论近代还是古代，所谓“民间信仰”其实并非单一。而葛兰言在他的《中国人的宗教》中说到过“三教合一”，他说：“事实上，‘三教合一’的通行法则，仅仅用来指明其对任何教义的根本漠视。中国人从不把信奉这三个教的信徒划分成不同群体；在传统所确定的情况下，他们同时求助于僧侣或者道士，甚至文人学士或者官员。他们不仅不屈从于教条式的偏见，而且在他们求助于专家时，也根本不因为他们是神职人员的身份而对此表示出特别的尊重。”②

“民间信仰”？它更像是葛兰言说的“市镇”里的一番情景：

> ……在你的庭院旁边的院子里，若是你听到佛教法会正在为亡者诵经，不要想当然地认为死者信仰佛教或者他（她）的亲属中有人是佛教徒，甚至不要认为他（她）的家人由于家族传统或多或少与佛教信仰含糊地绑在了一起。很快，你将会听到道教法事的音乐与声音。而且，如果你的邻居是那种讲究排场的人，那么和尚与

① Stephan Feuchtwang，*The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London: Routledge, 1992.

② Granet，The Religiem of *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China the Chinese people*，P 144.（据吴银玲译文）

道士将会夜以继日地轮番做法事。到为亡者点灵牌的时刻，就会召唤一个文人进来。这种仪式要求他完成一个宗教性的任务，完全不同于我们要求学者给他撰写墓志铭的那种任务。他的笔画将使得这个灵牌成为神圣之物并且成为祖先崇拜的中心。这一切就好像这个文人在以官员的名义，以国家的名义，授权这个家族拥有一位祖先那样。在他“点主”的这个特殊时刻，我们可以说他是个祭司；在此之后，他只不过是个普通人。的确，他的社会地位让他随时随地都风光体面，但是没有什么比将文人视作神职人员更说不通的了。①

“民间信仰”恰非“信仰”，如葛兰言接着所说：

中国人的宗教生活既不受教条支配，也不被神职人员统管。宗教生活由大量的小的活动组成——它们是宗教活动，因为它们具有强制性，但是很难明确地知道每个人将功效归因于这些活动的程度——而且又在一大堆模糊的信仰当中；它们是宗教信仰，因为它们是集体性的，但也很难讲清在每个人身上激发的是哪一种信念。②

在20世纪初目睹新文化运动和五四运动，葛兰言选择研究中国的旧事物，这不是因为他纯然好古。深受卢梭和涂尔干关于“公民宗教”论述的影响，他在东方寻找着一种“国族宗教”（the religion of the Nation）的可能，在中国的混杂的“民间信仰”中，他看到，在西方这一依旧只是被寻觅的境界，在中国却实际存在着。对他而言，我们所谓的“民间信仰”，因有“圣俗不分”及高度集体化之特性，而堪称是一种“国族宗教”：

在中国，类似于我所举的风俗不胜枚举。宗教活动是由这些宗教风俗的总和构成的，这在西方被看作世俗的，因为它们表现得与被宗教问答手册定义出来的宗教职责不同。乍一看，在中国，神圣与世俗的区别要比我们（西方）更难以感知。因此，根据观察者们的叙述，中国人据说是这个世界上最实际或者最迷信的民族；在另一方面，他们是具有宗教信仰的民族则鲜有人言。实际上，几乎所有的人观察到的全部合乎习俗的活动都出自传统精神以及对一致的偏好；正是一种普遍的忠诚意识构成了民族宗教。③

在书的最后，葛兰言谈到他的法国社会学老祖宗孔德，说这个法国人的名字被中国人用两个字翻译，一个是孔子的孔，一个是道德的德，这个翻译不是偶然的。葛兰言乐观地看到，尽管近代中国出现了诸多破除旧传统的运动，但它数千年来保持的那种既非宗教又似宗教的“合乎习俗的活动”含有一种普遍的忠诚意识，这一意识足以为这个民族奠定一种“公民宗教”。

过去有一个“西儒”如此想过，尽管现在有些“中儒”或许依旧如此想。我前面提到，兴许有人早已把“民间信仰”与“国学”联系起来思考了。然而，历史充满遗憾。在一番言辞犀利的发言之后，我静坐于会议室，以一只耳朵聆听着同事们的话语，我再没有听到比“西儒”葛兰言所说的更有意思的言论了。今日的中国官员和学者热衷沉浸于具体事务的处理中，官员们也常谈“社会”，但他们主要关注“和谐社会建设”、“社会管理”，他们也谈“信仰”，但他们主要关注“信仰管理”，学者们本对诸如此类的问题研究更多，但他们满足于操弄“事实”，确认他

① Ibid，pp.144~145.（据吴银玲译文）

② Ibid，pp.146~147.（据吴银玲译文）

③ Ibid，p.147.（据吴银玲译文）

们自己或官员们早已确认的。

信仰管理？

我刚想到这里，那个端坐于会议室正中、总是带着微笑的张副局长提出要大家讨论一个问题：如何才能管好“民间信仰”。他的提问，让正在频繁举例的学者们顿时回到了地方官发言的阶段，那时，问题早已提出。而马教授一听，似乎已坐不住，他开始了另一番谈话。这大半天的讨论有马教授在，减少了不少烦闷。他说，像民间信仰这种东西，政府越管就越混乱。为了说明他的“无为而治”的主张，马教授接着进行了再次的长篇论述，他从汉代开始，按历史时间顺序，举出一个个历代皇帝“管信仰”失败的事例。学识渊博的马教授此时的发言，已堪为另一部《中国民间宗教史》，只不过，它的主题，换成了“中国民间宗教管理失败史”。对于他所举的事例，我并不熟知，若不是对这方面的历史作了长期而深入的研究，像他那样将事例顺手拈来，是不可能的。而我不可能记得他到底说了哪些具体的事例，只清晰地记得，为了“反管理”而讲的这些故事，妙趣横生，在理论上具有强大的说服力。对我而言，马教授的发言再痛快不过了，而我注意对面的一排官员的表情，发觉他们稍稍有些尴尬，多数并不喜欢这种“自由知识分子”的言论。我内心想，他们最想说的一句话是：不管怎么行？

“公民宗教”的困境——“政治一体，文化多元”

我完全赞同马教授的主张，但我的思考，依旧还是与他走了一个不同的方向——我回到了“葛兰言问题”。

我不是拘泥于葛兰言汉学的人，但我的确从他的论述延伸出对若干“信仰”问题的看法，其中，尤为重要者，如：“公民宗教”如何与中国社会学的创建者吴文藻所谓的政治一体、文化多元的国度①相匹配？在宗教宽容出了严重问题的今天，“公民宗教”是否可能？

葛兰言不是不了解中国的文化多元与民族多元，但他是一个结构主义的古史研究者，他给东亚大陆划出区分东西的一条线，相信史前时代这条线的两边存在着两个系统的民族，他也相信，在中国古史的传说时代，这条线早已被跨越，作为结果，统一的“华夏世界”形成了。这个观点在其他古史研究中找到了支持，如傅斯年夷夏东西说、顾颉刚东夷与羌戎之说，②但不反映“晚期帝制中国”向“近代中国”的过渡阶段，更不反映当下中国的文化面貌。在元、清两代经历了“夷”之统治后，华夏人到 1911 年之后，依旧面对着处理“五族共和”的问题，到了 1949 年之后，进入了一个“中华民族多元一体格局”中。③当下中国的民族有 56

① 王铭铭.民族与国家 ——从吴文藻的早期论述出发（之一、二）[J].云南民族学院学报,1999,(6);2000,(1).

② 王铭铭.西方作为他者 ——中国“西方学”的谱系与意义[M].北京：世界图书出版公司,2007.39~49.

③ 费孝通.中华民族的多元一体格局[A].费孝通.论人类学与文化自觉[C].北京：华夏出版社,2004,121~152.

个，即使我们可以不同意政府的民族识别，这些民族之间的区分也已日益清晰。“中华民族多元一体格局”，有其宗教问题。没有人愚蠢到说一个民族有一个宗教，但吊诡的是，宗教总是“被感到”是一个民族之所以成为一个民族的理由之一。

梁永佳博士长期在大理地区研究宗教与民族问题，我曾与费孝通教授一道指导他的博士研究，他的研究是针对许烺光的《祖荫之下》展开的。该书描述一个大理村庄，尽管这个村庄离许氏的东北汉地相当遥远，且当地人自称“民家”，但许氏将之视作“华人祖先信仰”的一个典型范例。这项把本为云南边陲大理府民家人一部分的“西镇人”视作华人“祖先崇拜”和“家族社会”的典范的研究，遭到过英国人类学家利奇（Edmund Leach）的讥讽，①而梁博士的研究也是针对这一问题展开的。他的研究使我们看到，虽则许氏研究的“西镇”村社内部确实是极其汉化的，但其居民的宗教活动还有其他层次，如超越村社的地缘崇拜和朝圣仪式。这些仪式，将“西镇”联系到大理的“宏观地区”中，而这个“宏观地区”的历史，经历过从相对独立的南诏—大理国到蒙元政府，从蒙元政府到明朝的“帝国文明化”的变化。②

梁博士告诉我，最近他正在关注大理 20 世纪 50 年代的民族识别工作，同时也在关注该地的佛教。我能理解，同时研究这两件事，是有理由的。政府人为的民族识别工作把“民家人”“化”成了一个单独的“民族”，但佛教史的研究则能表明，从文化上看，这个单独的“民族”，其实可能是西南中国—东南亚—印度连续统的组成部分。③

宗教的这种超越所谓“民族”的覆盖面，是“中华民族多元一体格局”的一个重要特征，它不单是大理的事情。中国的少数民族有几个是实践萨满教等所谓“原始宗教”的，如鄂伦春、鄂温克、赫哲、满、达斡尔族，也有个别信奉东正教（俄罗斯族），但更多者信奉佛教、伊斯兰教、天主教、基督教、道教等，这“五大宗教”之界线，完全不与民族的界线重叠。信仰藏传佛教的，有藏、蒙古、土、裕固、门巴、珞巴、纳西、普米等族；信仰南传佛教的，有傣、阿昌、佤、拉祜、布朗等族；信仰伊斯兰教的，有回、维吾尔、哈萨克、东乡、撒拉、保安、柯尔克孜、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等族。近代，天主教和基督教传入少数民族地区，傈僳、怒、布依、京、朝鲜、苗、拉祜、景颇、阿昌、独龙、彝等族中相当多的人皈依了天主教和基督教。另外，值得指出，汉人的道教，在京、瑶、畲、仫佬、白、彝等族中也广泛流行。④

然而，宗教的这一跨民族或跨社会特征，并没有得到政治界和学术界的充分关注。20 世纪 90 年代以来，宗教正在不同的民族地区成为塑造民族自我认同的手段。例如，去年我去黄河上游考察时发现：该地本来信仰伊斯兰教的撒拉族不仅与其他穆斯林关系密切，而且与信仰佛教的藏族之间已产生了融合。撒拉族已于 20 世纪 50 年代被区分于回族，时下，二者都以伊斯兰文化的复兴来表示各自的独特性。与此同时，当伊斯兰文化得到

① Edmund Leach, *Social Anthropology*, pp.125~126, Glasgow: Fontana Press, 1982.

② 梁永佳.地域的等级：一个大理村镇的仪式与文化［M］.北京：社会科学文献出版社，2005.

③ 王铭铭.中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思［M］.北京：社会科学文献出版社，2008. 148~192.

④ 覃光广.我国少数民族与宗教［A］.宗教与民族研究资料选辑［C］.北京：中国社会科学院民族研究所民族理论室，1986.331~342.

强调之时，撒拉族本与藏族之间在诸如日常词语、建筑风格及习俗等方面的相互借用，正在被清除。

“华夏世界”因已转变为一个以无神论为唯一“宗教”的国家，葛兰言所喜闻乐见的那一“国族宗教”已不像往日，即使它在过去发挥过融合东西部的作用，今日，也一样地成为一种不同于少数民族文化的文化。

退出剧场

关于宗教，历史与社会科学研究者有不少难言之隐。将宗教从“世俗生活”中割裂出，单列为一个门类，是近代西方的创造，而包括尊重文化多样性的人类学家，都不能超脱这一现代性的“宗教”观念。①卢梭和涂尔干期待的那一种“公民宗教”，恰是这一意义上的现代性本身，“公民宗教”被理解为一种新社会形态，如涂尔干自己所言，社会要形成，必须对其内部的个体和事物及其相互之间的关系加以分类，但分类之后的个体和事物，又常可能成为“自然而然地会在它所处的空间中拓展自身”的组织，使社会面临避免冲突的使命。(涂尔干自然是乐观地相信，具有逻辑性的社会空间与社会时间体系，有力量克服冲突，但事实上，这些冲突似乎并没有在不断的被克服中轻易消失。) ②当葛兰言论及“中国人的宗教”时，他是把“中国人”当成一个统一的“国族”的，他也把这个“国族”视作是有自身宗教基础的，有“公民宗教”的。然而，这个“国族”如今是由 56 个民族组成的，即使我们不考虑“民族成分”，葛兰言乐观看到的那个有能力将本土宗教 (儒教与道教) 与域外宗教 (伊斯兰教、基督教、天主教) 纳入自身的体系内的“中国人的宗教”，也早已被定义为“迷信”，遭到破坏，到今天，尽管正在受到当局的重视，却被明确地列为被管理对象，而非“精神支柱”。此外，即使有一个“中国社会”存在，这个社会内部的区分，也长期存在着涂尔干预见的那个冲突问题，“民族成分”与这一问题息息相关。

我决定不参加第二天的讨论，我想给自己留出更多的想象空间，想与我自己的学生共享这个空间，期待着这一代年轻人，能更真切地回到历史中，思考我们的未来。我离开了厦门。

余音，或“人道教”与“神道教”的赛会

我描述了参与观察一次关于宗教的官办座谈会的经历，这一经历的描述带有严重的主观性，我“自言自语”，兴许已有些迷乱。然而，我有自信说，尽管这一所谓“民族志”含有大量的“自言自语”，但它是我对某种现实的“反映”，因为是“反映”，所以它又不免是我置身于一个特定的“时空坐落”时的内心活动的写照。我不认为内心活动无关于外部世界。我想强调，在这些内心活动的铺陈中，我已触及了中国“信仰危机”的一个重要局部。

会后，我才知道，“民间信仰工作座谈会”并非首次举办，我参加的那次不过是一连串规

---

① Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

② Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, pp. 444~445, New York: The Free Press, 1995.

模不一的同主题会议中的一个，此前几年，湖南、福建、陕西等地都有地方性的会议举行，而国家宗教局也于 2009 年直接组织过一次。我意识到，我通过参加这次会议得到的认识是极其不全面的，如同在千千万万个村庄中从事人类学调查一样，我只摸到了一头牛身上的一小撮毛，没有摸到整体。而我并不准备搜罗所有信息来对这些年关于“民间信仰”的所有政治和学术的讨论加以全面反映。兴许出于惰性，我满足于在那间会议室里看到的、听到的、想到的，且认定，这些已给了我强烈的印象，使我充分了解到“概念的剧场”这个概念所指的那些事实。在一间肃穆的会议室里，不同级别的官员和不同年龄的学者暂时共处，他们之间的关系，是平和的，但不乏紧张。来自中央的官员，对学者表现出一种谦逊心态，但其礼让不意味着立场的退让。来自地方的官员，对上级显露出某种恐惧，却不乏自己的权谋。（在今日中国，在机关中建立一个新的部门，意味着给官僚机构带来新的财政投入和人员配备，这对本已庞大的官僚机构来说是负担，但具体到官员，则非如此，这意味着新的利益。）官员对学者仰慕与鄙视兼有，不卑不亢，对其地位稍有嫉妒，对其言论不能苟同。地方官自视为真正了解实际情况的人，他们听着学者的“抽象论述”，若非不理解，便是不同意。而学者们之间的关系的确还是融洽的，尤其是当他们从会议室出来之后进入餐厅，其乐融融的状态便顿时替代了主张之争。但毕竟他们来自不同的学科、不同的机构和不同的“信仰”，对于政府到底是不是该增加对“信仰”的管理，意见不一，对于怎么理解“民间信仰”的内涵，看法不同。然而，在一点上，他们似乎已形成一个“统一战线”，不同于我这个兴许有些怪的人，他们一致赞同“民间信仰”是个好词。他们多数没有我死心眼儿，而乐观其成地以在我看来并不准确的概念，接受着政治和意识形态的限制，参与到“宗教政策改革”中去。

我们的内心活动不会因为一次事件的完结而完结，在这次事件完结之后，我们还会遭遇另外一些事件，其中有一些是与我们遭遇过的相关联的，所以，也会成为过往的事件的一部分。

我仅举一例。这个例子被媒体称为“曲阜教堂风波”，它爆发于 2010 年圣诞节前夕。其时，新华社对山东曲阜市为落实宗教政策决定重建曲阜西关福音堂一事作了报道，引发了风波。福音堂本是 1919 年一位来自美国的基督教传教士建立的，规模并不大，1949 年被收归政府，纳入一个居民区，后来遭到破坏。2010 年 9 月，在全国人大常委会副委员会长许嘉璐的倡议下，“尼山世界文明论坛”在曲阜附近的尼山举行第一届会议，主题是中华文化与西方基督教文化之间的对话。从组织者的出发点看，尼山论坛是为和谐而设的，但在山东，则成为一些基督教人士推进曲阜福音堂重建的理由。该教堂的重建，2002 年就提出了，2006 年山东省宗教局作了批准，2010 年 7 月，兴许是借尼山论坛第一届会议将要召开的机会，行了教堂奠基礼。据设计，新建的教堂将改名为“圣三一堂”，规模也将扩大到能容纳 3000 信众。这件事不仅得到当局的支持，也得到中国基督教协会会长的支持，后者参与了奠基礼，并发言说，该教堂定位将是“基督教文化和儒家文化交流的平台”。然而，曲阜教堂重建的消息刊登出来后，丝毫没有打破曲阜小城的平静，却招来了一大批儒学研究者和儒家社团的强烈反对。一批学者①联名上书，要求立即停建曲阜基督教教堂，或将之建于三孔、三孟以及周公的庙宇范围之外的地方，且教堂不得超过孔庙、孟庙大成殿的高度，规模不可容众 3000 人（因这个数字跟孔

① 他们是武汉大学国学院院长郭齐勇、北京大学哲学系教授张祥龙、山东大学哲学与社会发展学院教授颜炳罡、首都师范大学儒教研究中心主任陈明等十位知名学者。

子弟子的数字相同），不宜建成中国最大的基督教堂，建筑风格不宜为哥特式风格。儒学研究者和儒家社团的这些反对声，引起了中国基督教会的回应。12 月 28 日，中国基督教协会副总干事借全国政协民宗委举办的“和谐宗教”专题座谈会提及此事。他称，宗教和谐必须以尊重和包容为前提，以交流和对话为途径，切不能强调自身特点而狭隘和排他，不能用“此消彼长”的传统思维方式去应对全球化时代的文化交流与共融。但这一番讲话没有阻止事态的进一步发展，据说在舆论压力下，曲阜地方政府变得低调很多，不再宣扬其“落实宗教政策”的决定。据说，现在教堂工地仍只有一块奠基时立的碑。负责地方宗教工作的干部对记者说，他们“对教堂具体什么时候能建成，最终建成什么样儿，现在也都说不准了。”①

曲阜基督教堂的重建，是宗教复兴的一部分。近年重建的，不仅是此类基督教堂，而且还有更多的佛教寺院、道观、清真寺、天主教堂、“民间信仰活动场所”。曲阜基督教堂重建计划能出台，表明当局已从马克思主义无神论的意识形态，转向了更为务实的“和谐社会建设”的意识形态。②而这个转变则表明，当局时下出于对“信仰危机”的认识，已一改其对宗教的严格控制，重视利用宗教来对公民进行间接组织和道德教育。对于不同宗教在历史上的矛盾，当局也是有认识的，且其采取的方针，是支持“不同文明之间的对话”。然而，这种多少具有政治工具主义态度的文明多元主义话语，不能抵消儒家与宗教之间长期以来存在的相互矛盾。曲阜基督教堂风波导致所谓“民间儒家”的强烈反弹，而后者的言论，则接着导致基督徒和持自由主义主张的学者的强烈反弹。

一个小小的事件，在几个月内演变成了一场“网络大战”，让我想起一些史事。这场论辩，颇像 20 世纪初康有为区分的“人道”与“神道”之间的战争。康有为认为，在孔子之前，中国与欧亚大陆其他地区一样，“神道”得到广泛传播，孔子发现这些杂乱无章的“神道”妨碍社会和谐，于是罢绌鬼神，仅保留了天地山川日月星辰的崇拜，设立了“人道教”。③近代，这一被康有为称赞为“文明”的“人道教”被葛兰言之类的社会学家跟近代欧洲社会哲学相比附，被认为含有世俗性的“公民宗教”的“基因”，而此时，佛、耶、回却均已在华立足，而它们均属于“神道”。如钱穆那样的儒家，固然可以坚持视宗教为外在于华夏的“神道”，④坚持主张基于“人道”来治国，但扎根于中国的种种包括“迷信”或“民间信仰”在内的“神道”，有将中国推回“前孔子时代”的趋势。时下当局为了“和谐社会”建设，颇肯定孔夫子的“人道教”，但其面对的“社会”，比“前孔子时代”，却有过之而无不及——这个“社会”，“神道”昌盛，而其必需的“符号资本”，包括被康有为视作是“人道教”关键内涵的“教”的传统和天地山川日月星辰崇拜，早已被扫进了“历史的垃圾箱”。

[收稿日期] 2011-09-27
[作者简介] 王铭铭，北京大学社会学系教授，博导。北京 100871

① 田磊.曲阜基督教堂风波 [J] .南风窗,2011 年 1 月 15 日.

② Yang,“Introduction”,to her edited Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation,pp.1~48.

③ 康有为.欧洲十一国游记 [M] [1904] .北京：社会科学文献出版社，2006.82~83.

④ 钱穆.略论中国宗教 [A] .钱穆.中国学术论衡 [C] .北京：三联书店，2001.1~19.